

Revista de Antropología Experimental

nº 8, 2008. Texto 1: 1-28.

Universidad de Jaén (España)

ISSN: 1578-4282

ISSN (cd-rom): 1695-9884

Deposito legal: J-154-2003

<http://revista.ujaen.es/rae>

EL PALIMPSESTO MONTARAZ.

Imaginario y prácticas en torno al monte en Galicia

Enrique Couceiro

Universidad Da Coruña

enriquec@udc.es

THE PALIMPSESTO MONTARAZ. Imaginary and practices around the mountain in Galicia

Resumen: El paisaje local que se extiende ante la mirada o la memoria de los habitantes del Bajo Miño, y cuyos elementos el paisano comenta desde la sobrentendida asunción de su composición riquísima y compleja –aunque jerarquizada, ordenada– y de su densa polisemia, no constituye la concreción gráfica, pictórica, de un fragmento territorial visualizado en perspectiva y llevado al lienzo, como establece el paradigma clásico y urbano del paisajismo artístico. Compone en cambio, un sistema de representación *vivido*, referencialmente vinculado a manifestaciones del entorno físico mediante una trabada combinatoria sensorial que implica formas visuales, sonidos y olores. Un sistema de representación expresado mediante profusión de códigos –narrativo, gestual, cinésico, ritual, gráfico, petroglífico, arquitectónico–, que cooperan en esa empresa expresiva según géneros diversos –épico, dramático, místico, lúdico-festivo, humorístico, agonístico, rutinario-laboral, etc.–, habitual y discretamente empleados en función del contexto y del mensaje a emitir.

Abstract: The local landscape that stretches before the eyes or the memory of the inhabitants of the Bajo Miño and whose elements from the plainclothes says sobrentendida assumption of his rich and complex composition-though hierarchical, orderly-and its dense polysemy, not the concretion graphic, pictorial, a fragment territorial viewed in perspective and led to the canvas, as stipulated in the classic paradigm of the urban landscape and artistic. Composes instead, a system of representation referencial lived linked to demonstrations of the physical environment through a combination sensory trabada involving visual forms, sounds and smells. A system of representation, expressed through a profusion of codes –narrative, gestural, cinésico, ritual, graphic, petroglyphic, architectural–, cooperating in this effort as expressive variety of genres –epic, tragic, mystical, playful and festive humorous agonístico, routine-labor, etc–, usual discreetly employees depending on the context and message broadcasting.

Palabras clave: Paisaje. Monte. Peregrinación. Antropología e historia. Sentidos. Vivencia. Galicia. Landscape. Mount. Pilgrimage. Anthropology and History. Senses. Experience. Galicia.

El paisaje lugareño resulta ser un sistema *vivido* de representación en dos sentidos.

1. En un primer sentido, consiste en una “totalización local”: es decir, en una suma espacial imbuída de significados culturales. O dicho de otro modo, en la incorporación, actualizada, matizada y *participada* por la experiencia interpersonal, de un específico modelo cultural, convencional e histórico, que ha delimitado y seleccionado los elementos paisajísticos; los ha nombrado, evaluado, caracterizado emocional, estética y moralmente, e interrelacionado tipológica y clasificatoriamente, componiendo así una “geovisión” que brinda la percepción en extenso —que cartografía— el núcleo de la cosmovisión local, y por descontado, de la “socio-visión” aldeana. Este modelo no es coherente en todos sus aspectos, ya que agrupa elementos, giros de significado, valores y utilidades que tuvieron cierta relevancia en diferentes momentos del pasado, junto a otros que destacan o emergen en el presente, a veces en contradicción o en sustitución de algunos de los primeros. El modelo convierte, así, el paisaje en un extenso palimpsesto donde anteriores anotaciones culturales se han desvanecido de cara al conocimiento de las nuevas generaciones para adherir nuevos significados: por ejemplo, el oficio manual, tradición de los *canteiros* de antaño, sustituido por la hipertecnificada cantería a gran escala de hoy día; o el viejo código arquitectónico de estratificación social —plasmado en la edificación bien en toscos *seixos* o *croios* de las casas de un solo andar de *a xente pobre*; bien en *perpiaños* con diversos *aleitados* de las casas de *piso e andar* de labriegos de *máis fartura*, con *canastros* de piedra y madera; o bien en las grandes y estructuralmente complejas *quintas* de los antiguos *ricos*, con gruesos muros *cintados* y grandes hórreos de piedra labrada—; código sustituido por uno que tiende a homologar estándares de las viviendas familiares. Otras adhesiones semántico-referenciales han quedado convertidas en tradiciones fragmentarias, apenas entendidas por los jóvenes dada la falta de interés en su transmisión o en su recepción: narraciones acerca de los *penedos*, *mouros* y castillos de la antigüedad; el conocimiento de qué casa es la propietaria de qué fincas forestales, cómo llegó a serlo y por dónde discurren las cuasi virtuales *estremas* entre aquellas y las del vecino, apenas jalonadas por *marcos* de piedra; el valor agronómico de estas o aquellas *veigas* dedicadas al maíz, o de tales o cuales *viñas*... cuando el ojo joven lo que pondera es el relativo valor de cambio de las porciones de terreno, y si son edificables y con cómoda salida a la carretera. Ese mismo paisaje actual, donde prácticamente ha desaparecido el labradío doméstico a excepción de viñas y frutales, donde el único movimiento lo marcan los automóviles circulando por un dédalo de carreteras asfaltadas, y todo ello dominado por unas alturas donde dispersas macro-canteras devoran literalmente el monte con el retumbar de los *barrenos*, resulta poco más que un hiriente sinsentido y un envolvente acicate de la nostalgia para los *vellos* que conocieron y habitaron su pretérita constitución de *veigas* feraces. Las fincas siempre eran forzadas a producir por un vecindario recurrentemente cooperando en la labranza; en los *carreiros* los *carros grandes* se cruzaban lentamente con vacas llevadas *á mancora* para *alindar a herba*, y los vecinos acudían al monte para *apañar toxos* con fuertes *gadañas*, *recoller leña*, cooperar con el gran *besadoiro*, o acudían vespertinamente, *de troula*, a la Festa da Rocha en Caldelas de Tuy. Gow afirma que los mayores, al relacionar detalles o acontecimientos con lugares particulares en las narrativas que transmiten a los parientes más jóvenes, permiten que el paisaje involucre tales relaciones más adelante, y tenga un papel decisivo en la creación de identidades gracias a esa “implicación mutua” de parentescos y tierras. Pero podemos seguir de ello que cuando tales narrativas se convierten en fragmentarias; cuando aluden en realidad a lo que para los más jóvenes se ha reducido en la práctica a acontecimientos, expectativas y relaciones sociales secundarias, cuando no irrelevantes o anecdóticas, vinculadas a una mera porción de su “territorio cotidiano de referencia”, entonces el simbolismo del paisaje, siempre en proceso, ve reorganizar el rango de sus *implicata*; transformarse sus mensajes y prioridades

culturales. Por eso, y en conexión con este sentido, como señala Rodman¹, los lugares –y mucho más aún, las “totalizaciones locales” que son los paisajes– son multivocales como los símbolos en el sentido de que significan cosas diferentes para personas diferentes o en diferentes situaciones. Sin embargo, el paisaje en cuanto que modelo cultural, circunscribe y “pastorea” tamaña dispersión semántica y conativa a la vez que la posibilita. Y no sólo por ser convención histórico-cultural incorporada.

2. Y es que, en un sentido conexo, complementario e indisociable, el paisaje aldeano es sistema vivido en tanto que *modelo* continuamente instrumentalizado *para* guiar la acción individual y colectiva. Por eso, como afirma Bender² desde los años '80 la antropología ha comenzado a reconocer que las percepciones de la gente sobre su mundo y su vinculación material con él están íntimamente entrelazadas. En la práctica, la agencia individual será quien extraiga del paisaje siempre novedosos “usos semánticos” pendientes de intereses y afanes más o menos circunstanciales y en contextos siempre cambiantes. En este sentido el paisaje constituye simultáneamente un mapa de estrategias; un repertorio de expedientes potenciales y efectivos para el logro de objetivos; una arena revestida por el entramado de la propiedad con su densa retícula de límites, umbrales, derechos, servidumbres, donde se concreta la rivalidad, el conflicto y la *trampa*; o por el contrario la unión y colaboración, entre propietarios *estremeiros*, entre comunidades de montes, entre *herdeiros*, o entre consortes de prorrates de *regos*. Se torna en una cartografía de utilidades plurales donde salen al encuentro, chocan, se ignoran o pactan más o menos explícitamente los intereses de labriegos, de *cortadores* de madera, de canteros, de promotores del patrimonio, constructores, comunidades vecinales y administraciones... cualquiera de estos agentes frente a cualquier otro, y entre sí dentro de la propia categoría de cada cuál. Se trata de un marco donde se divisan en escorzo *oportunidades de acción* para el interés personal o colectivo, que es posible aprovechar si se dispone de “saber, virtud y poder”: viejos valores nobiliarios locales recogidos en una lápida situada en el Pazo de Picoña (Salceda de Caselas).

Modelo *de*, y a la vez modelo *para*, el paisaje aldeano se torna no sólo en una *mirada* totalizadora –que también–, sino que alcanza toda su realidad como *obra* en continuada ejecución, sujeta a permanentes impugnaciones y reelaboraciones en sus elementos y “tectónica cultural”. Es decir: el paisaje resulta ser proceso cultural espacializado y territorializador. Posiblemente la más formidable de las manifestaciones del *hábitus*, asume el doble carácter de panorámico producto contemplado, pero también de proyecto en ejecución. Encuentro que esta doble dimensión está implícita en la desinencia de la palabra española, común con otras lenguas romances, y que inversamente a lo que opina Amerlinck³ el español “paisaje” se presta incluso más que el inglés “landscape” al refinamiento y redefinición conceptuales. Así, el sufijo ‘-aje’ expresa “acción” procesual; pero también puede indicar a veces “conjunto”. “Paisaje”, de este modo, es conjunto territorial observado –total de sus elementos, junto a las relaciones y clasificaciones de los mismos–; y también acción de efectuar el “país” –proceso operativo sobre él, que incluye transformaciones y preservaciones–.

Pero este carácter de “proceso cultural” también se debe entender en otro sentido, que Hirsch sugiere al identificar analíticamente diversas dimensiones bipolares insertas en la fábrica, percepción y uso cultural del paisaje –el ideal vs. la realidad ordinaria percibida; el potencial del fondo vs. la efectividad del primer plano; el espacio vs. el lugar; descripciones identitarias internas vs. externas; o imágenes vs. representaciones–. Según el citado autor,

1 Rodman, Margaret C., 1992, “Empowering Place: Multilocality and Multivocality”, en *American Anthropologist*, 94: 640-656.

2 Bender, B., 1996. “Landscape”, en Barnard, A.; Spencer, J. (Edits.). *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London: Routledge.

3 Amerlinck, Mari-Jose, 1998; “Review: Anthropological Approaches to Landscape”, en *Current Anthropology* 39, 5: 738-740.

tomando tales conceptos polares no por separado, sino como “momentos o transiciones posibles dentro de una relación única”, el paisaje consistiría en la relación que se ve que existe entre esos polos de experiencia en cualquier contexto cultural; y por tanto, como señalaba, en un proceso cultural. Y es que la práctica sociocultural transita, invierte, revierte, intensifica o difumina continuamente esas polaridades, utilizando dinámicamente esta “tectónica cultural” del paisaje, con orientación comunicativa, conciliatoria o agonística, identificativa u otreizante, solemne o lúdica, y en el curso de las acciones celebrativas rutinarias, esparcivas o excepcionales.

En este ensayo es prioritario señalar, al respecto, que si el paisaje está dotado de esa tectónica cultural –si dispone una estructura convencionalmente transmitida, innovada a su vez por unas vivencias personal y generacionalmente interpretadas–, la acción que sobre él y con sus elementos se opera, a menudo borra las prelações, contrastes y sentidos habituales de las oposiciones antedichas –y de otras muchas relevantes, como en el Bajo Miño las que trazan topológicamente jerarquías del tipo ‘alturas silvestre’ inhóspitas’ vs. ‘fondos habitables’; o ‘centro moral’ vs. ‘periferia descuidada’–. De este modo, mediante la activación de determinados recursos simbólico-rituales, de movimientos y prácticas compartidas que desencadenan cambios de perspectiva frente a las posiciones acostumbradas de la vida cotidiana, la acción permite la experimentación de facetas y fórmulas habitualmente veladas de la entidad personal y colectiva y sus valores, contradictorias y paradójicas respecto a los atributos y cánones normales. Pero simultáneamente, jugando con las localizaciones territoriales y los movimientos entre ellas; ocupando conocidos cronotopos locales para ipso-facto investirlos de “acronotopía” por la misma efectividad actualizadora de la colectiva presencia ritual, la acción también permite la experimentación y manipulación excepcionales de lo relativo –o indeterminado, misterioso– del tiempo, sus ritmos y direcciones; de lo transtemporal y de lo atemporal en sus conciliaciones y contradicciones. Puede decirse que recurriendo al paisaje, a los contrastes convencionales y sensibles de sus elementos, y a los desplazamientos físicos y verbales entre los lugares que lo componen en tanto que territorio, los habitantes del Bajo Miño perciben, reflexionan, sienten e intervienen efectivamente sobre sus posibilidades entitativas, valores colectivos y cosmos de existencia; sobre sus limitaciones, umbrales y ambigüedades. Tanteando más allá de los “límites internos” de las clasificaciones y esquemas axiológicos establecidos mediante participaciones ritualizadas, los aldeanos logran imaginar desde la vívida experiencia de lo que es percibido sensorialmente –es decir, de la plena inmersión corporal participativa– el sorprendente relieve multidimensional y las formas inusitadas y a veces paradójicas que pueden alcanzar tales identidades y valores, poniendo de manifiesto incluso los ángulos ocultos o potenciales de las mismas; aquellos que ordinariamente se presuponen definitivos del “otro”; de un “otro” en ocasiones marcadamente extrañado cuando no temido, santificado o reprobado. Todo ello mediante la comunicación físico-cinésica pautada y participativa con el paisaje territorializado, ordenado; mediante las romerías, el *ir de promesa*, las *merendadas*, las salutations rituales entre imágenes de santos y comitivas procesionales, los banquetes vecinales, el noctambulismo, las *conducciones* fúnebres, el *roubo de carros* la noche de San Pedro y San Pablo, la concurrencia en conflictos, o tantas otras acciones que emplean semántico-comunicativamente el paisaje.

En este lugar, voy únicamente a proporcionar un bosquejo descriptivo del paisaje bajo-miñota en sus principales elementos, ejes y relaciones. Ello servirá de necesaria introducción contextual al objeto central de este ensayo: el análisis e interpretación de la semántica, imaginarios, narrativas y prácticas efectivas proyectadas en un elemento de ese paisaje, omnipresente y no obstante periférico; sobresaliente, pero liminal y habitualmente constitutivo del segundo plano; discreto e inmenso trasfondo deuteragonista que sorprendentemente se convierte en proscenio protagonista de algunos de los momentos culminantes de la vida de las comunidades aldeanas, y de algunas de sus más fundamentales narrativas etiológicas y

cosmológicas. Me refiero a *o monte*, y su mitología de roquedales y moradores, sus utilidades económico-laborales, límites y emplazamientos celebrativo-rituales. Un macroelemento paisajístico que viene desempeñando un papel capital en el edificio simbólico-efectivo de la cosmovisión y cosmopraxis aldeanas, y que quizá hasta ahora ha recibido poca atención expresa desde el ángulo de la antropología, eclipsado en buena medida por la fascinada atención que absorben los procesos y tramas socioculturales emplazadas “ahí abajo”, en el humanizado y cultivado marco de la aldea, la parroquia y sus *barrios* o *lugares* acasados constelados entre las tierras agrícolas de *veigas*, viñas, *camiños* y prados.



F. 1. Monte de Entienza. Rego da Fraga. Al fondo, el Miño y Portugal.

El *collage* paisajístico bajomiñota y su devenir histórico.

El Bajo Miño y Condado pontevedreses se estructuran a partir del eje trazado por el cauce del gran río en dirección NE.-SW, y de la confluencia en éste de tributarios de variado caudal que, en la orilla gallega fluyen de Norte a Sur. Los diferentes valles (Tea, Caselas, Louro entre los principales) de tales afluentes, labrados en el gran plutón granítico en que consiste todo el sur provincial y que se prolonga en el Norte de Portugal, quedan separados unos de otros por montes de escasa elevación media, pero coronados y flanqueados de incontables afloramientos roqueños, masivos *penedos* y escarpaduras en ocasiones imponentes (Faro de Budiño, sierra del Galiñeiro y de la Groba), que descuellan por entre omnipresentes masas boscosas de pinos, eucalyptos, *carballos* y castaños. Al pie de los montes, y formando contrapunto con las *fragas* –que también se enseñorean, aquí y allá, de pequeños oteros ubicados en las tierras bajas–, se extienden las *veigas* agrícolas reticuladas de cordones de viñas emparradas, también cultivadas en *sucalcos* edificados con *seixos* o *perpiaños* de granito allí donde el tesón labriego osó ganar *leiras* a laderas más empinadas. La húmcola tierra baja de las *veigas* –maíz, prado, berzas y patatas, con diferentes alternancias de cultivos– se encuentra visiblemente hiperparcelada en miríadas de *leiras*, generalmente de escasas áreas, cuyas *estremas* se remarcan con los emparrados o *espalleres* de viñedo sobre postes de granito; mediante *valados de pastóns* o grandes lajas del mismo material; mediante escuetos *marcos* de piedra que fracasan en despuntar sobre la hierba para trazar límites imaginarios;

y –siempre– mediante la vigilante y asidua mirada de cada propietario. Esas tierras bajas agrícolas son también el dominio de los asentamientos de población y de la intrincada red de *camíños*, *carreiros* y *costas* –desde los años ochenta y noventa, casi en su totalidad carreteras y pistas asfaltadas para el tráfico rodado–. O para ser más precisos, constituyen el ámbito donde *lugares*, casas aisladas, *quintas*, *pazos* e iglesias se han venido asentando durante siglos, en un matizado régimen de “concentrada dispersión”. Esta expresión requiere una explicación. De una parte el sistema habitual de herencia partitiva por hijuelas, con la costumbre de repartir entre los hijos los quíñones en función de la mayor proximidad relativa de las fincas incluidas en cada uno de ellos con la que será la vivienda del heredero, para facilitar el aprovechamiento de la totalidad del nuevo labradío doméstico; y de otra parte la táctica matrimonial asociada a tal concepción de la herencia –matrimonio preferencial con hijos de vecinos *estremeiros* para *xuntar o capital*, fundiendo en un nuevo, conjuntado y unitario lote doméstico las parcelas, edificios y dependencias anticipadas a los cónyuges por sendas familias– resultaban dos factores que convergían estimulando la dispersión de los hogares en casas construidas junto a los *barrios* ya habitados, más próximos al grueso de las fincas del *capital* de cada nueva casa. Como es evidente, este esparcimiento era tributario de la dispersión de *veigas*, *eidos* y zonas bajas de tierras fértiles e irrigadas aptas para la agricultura, por entre el dédalo de montes, *outeiros*, fragas, gándaras y otros terrenos no agrarios. Pero se trata de una dispersión contenida por prácticas opuestas tendentes a ciertas formas de “concentración”: los *lugares* o enclaves de población tendían a concentrarse en los límites entre los labradíos y el *monte*, salvando el precioso terreno roturado, pero a la vez rehuyendo –en la mayoría de los casos– las encostadas anfractuosidades montesinas, y evitando ascender a las alturas.

Los principales caracteres del labradío –los viñedos y el policultivo con predominio de maíz y patata– responden a diferentes desarrollos históricos. Desde el bajo medioevo, y consolidándose la tendencia en los siglos posteriores, *foros*, diezmos y rentas señoriales se imponen preferentemente en *cabazos*, *bocois* y *pipas* de vino, además de cereales, recientes y carros de leña. La rentable y segura colocación del vino en los mercados urbanos a través de cosecheros y bodegueros siguió alentando el cultivo de los emparrados durante el s. XX, hasta la actualidad, pero no la posición dominante de las llamadas *casas fortes* de



F. 2 Viñas y maíz sobre socalco, Guláns.

labriegos, que declina rápidamente entre la décadas de los 50 y 60 del pasado siglo ante el flujo de emigración juvenil a Europa y el desarrollo de una demanda de empleo asalariado industrial en cantería, industria y construcción que elimina la antigua necesidad de los pequeños propietarios y jóvenes aldeanos de *ir ó xornal* para tales *casas fortes* en la vendimia o las cosechas. El maíz y la patata americanos estimularon decisivamente la intensificación del policultivo doméstico desde su adopción en el Sur de Pontevedra ya desde el s. XVIII: proporcionaron la base de la alimentación humana y animal, determinaron las estrategias de rotación y de combinación de dicho policultivo en las estrechas *veigas*, así como las fórmulas de integración simbiótica entre ganadería, agricultura y grupo humano doméstico. De forma paulatina pero irreversible, maíz y patata fueron sustituyendo, respectivamente, el mijo –al que el maíz, *o millo*, arrebató incluso su nombre– y la castaña como fundamentos de la alimentación. Los *soutos* de *castiñeiras* fueron en declive entre los componentes del paisaje agrario, restringiéndose el consumo de su fruto al mes de Difuntos y San Martín.

Pero los maizales han ido rarificándose a su vez desde la década de los ochenta del s. XX, en la medida en que las casas rurales se han ido desprendiendo de un ganado vacuno que ha perdido su rentabilidad, y sus moradores se han internado por la senda del consumo y el trabajo remunerado no agrario. Con las vacas y su lento avance desaparecieron los *carros do pais* durante las tres últimas décadas de siglo. Y con éstos últimos, prácticamente todos los *carreiros*, *camiños* y pistas forestales han terminado por devenir carreteras asfaltadas ante el impulso de la Diputación y –sobre todo– de las comunidades de vecinos parroquiales, como si se hubiesen empeñado unos y otros en pavimentar una cierta imagen urbanomórfica y automovilística del ideal del “progreso”. Por tal retícula viaria hoy circulan invariablemente en automóviles unos aldeanos que no son labriegos, sino canteros, albañiles, mecánicos o empleados en la industria química, automovilística, cerámica y alimentaria. El asfalto ha terminando por integrar y contraer los territorios parroquial y municipal en una geografía de la cotidianeidad de amplia extensión y de gran complejidad estructural, económica y sociocultural, que incorpora decenas de otros municipios y feligresías, ciudades de desigual rango (Vigo, Tuy, Pondeareas, Porriño, Salvaterra), polígonos industriales, grandes almacenes, talleres, concesionarios, salas de fiesta, merenderos montesinos..., expresivos todos y cualquiera de ellos, para el aldeano actual, de rangos, calidades, funciones, etc.

Y los *lugares* y villas han pasado a crecer y ampliarse sistemáticamente en función de tales carreteras, y a lo largo de ellas, persiguiendo en el acceso directo a las mismas la rápida conexión de las viviendas con los destinos del empleo cotidiano, con el consumo mercantil o esparcitivo. Salceda de Caselas ha amanecido, así, convertida en una pequeña villa-dormitorio de la órbita viguesa; en apenas quince años, su urbanismo villego se ha transmutado en otro neta y densamente ciudadano –monstruosamente, para muchos de sus habitantes– y su dinamismo constructor desborda el espacio de la villa tradicional para derramarse por San Jorge, Parderrubias y otras parroquias rurales de los entornos. Pero no sólo la transformación viaria y urbanística ha plasmado la modernización paisajística. La noche miñota, hace tres décadas apenas constelada por desvaídas y taciturnas bombillas de cuarenta vatios en algunos *turreiros* aldeanos; y por los ladridos de los perros desde casas aisladas aquí y allá en la negrura, se ha tornado rutilante por las hileras de farolas que jalonan las carreteras; por la luz que con profusión consumen todos los hogares, y por los focos y rumor de automóviles en continuo tránsito.

El diálogo histórico cultural que entrecruzan tradición y modernidad, convención y práctica, también ha afectado, y profundamente, a ese extenso y prominente “segundo plano” del paisaje aldeano que es el monte. Voy a ir seguidamente sobre la narrativa y simbolismo a él referidos –y de los que es referente–, para a continuación describir las prácticas laborales y celebrativas que en él se desarrollaron y se desarrollan. Con el cotejo de las primeras y de las segundas pretendo, en fin, desvelar la centralidad cultural de esta periférica naturaleza; la proximidad moral de esa lejanía bravía.

O monte. Su haz y su envés simbólico-moral en el Bajo Miño

Desde el punto de vista tradicional, uno de los más firmes y espontáneos planos de significación de *o monte* es aquél que identifica las extensiones de pinares, y de *toxos e fentos*, no cultivadas, con un recurso primordial para armar la fórmula simbiótica de la hacienda labriega. Todo hogar aldeano, por humilde que fuese su capital, disponía al menos de algún *monte* –parcela o franja de arbolado o matorral– que le proveyese de *esquilmos* –broza– para el imprescindible abonado anual del labrantío; de leña y piñas para la *lareira*, y de tojos y helechos con los que alimentar y preparar la cama del ganado estabulado en las *cortes* domésticas. Los materiales que no pudiese extraer de sus *montes* particulares –no necesariamente situados en las alturas, aunque sí generalmente– los obtenían los aldeanos de la roza o recolecta en los *montes dos veciños*, comunales, a cuyos aprovechamientos tienen derecho por residir en la parroquia y por parentesco con familiares habitantes de la misma. En los pastos de tales *montes* vecinales, y antes de la repoblación forestal acometida por el ICONA a finales de la década de los 40, los *rapaces* de cada casa apacentaban las ovejas o las vacas, complementando la alimentación de una *facenda* doméstica en ocasiones más próspera que la que hubiera permitido el recurrir meramente a la producción agraria del exiguo microfundio. Además, pequeñas porciones del *monte* más próximas a las *veigas* bajas podían ser aprovechadas como tierras agrícolas por vecinos de pocos recursos y que solicitaban ese complemento.

El monte convocaba también concurridas ocasiones de cooperación agrícola y comensalidad entre vecinos, como diré al hablar del *monte practicado*.

El monte proporcionaba, y proporciona hoy en día a las *comunidades de montes* parroquiales, en fin, granito que vender a los *canteiros* a tanto alzado por metro cúbico, o madera de pino o eucalipto que vender por *toradas* a los *cortadores* de la comarca: ingresos que han permitido sufragar gran parte del asfaltado de la red viaria, acometer las *traidas de aguas*, el saneamiento de los asentamientos, la construcción de centros vecinales, pabellones y pistas deportivas. En fin: buena parte de las empresas de infraestructura en las que se ha imaginado y concretado la idea de progreso a lo largo de las últimas décadas.



F. 3 Monte da Lóbrega y lugar de Donello, Entienza. Al fondo, Portugal.

Y es que el *monte*, además de seno nutricio que posibilitaba la subsistencia sin invertir en él a cambio más que algún trabajo estacional, ha sido siempre visto como materialización y parámetro de la riqueza relativa de la feligresía o del vecino particular que lo posee. Resulta paradójico que fuese el margen silvestre, inculto y caótico del territorio lo que permitiese definir y consolidar status y fundamentos de la distinción social tanto de individuos como de comunidades. Pero en el número y extensión de *fincas de monte* en propiedad de una casa; en el fuste altivo de los *eucalitos* o *piñeiros* que en ellas se elevaban, o en la grandeza de sus *penedos*, el aldeano calibraba, demostraba, compadecía o envidiaba la riqueza relativa del vecino; a la vista de tales propiedades despreciaba a aquellos cuyo estilo cicatero de vida —reacio a los gastos en vestimenta, materiales y equipamiento de la vivienda, automóviles, educación de los hijos— contradecía la indudable prosperidad de sus propiedades. Es significativo señalar que en la medida en que el *capital* de una casa era más extenso, disminuía sistemáticamente la proporción que en el mismo cubrían las tierras de labradío, y aumentaba la de *montes*: a fin de cuentas, propiedades que era posible mantener en la lejanía de la vivienda; que sólo era preciso visitar cada tanto tiempo, sin requerir un esfuerzo laboral, y que desarrollaban un papel estratégico al poder proporcionar, mediante la liquidez obtenida de la venta de madera, piedra o la misma propiedad, recursos monetarios ante situaciones extraordinarias (intervenciones médicas, adquisición de otras propiedades; matrimonio de los hijos, etc.).

Pero los *montes* no son percibidos como meras extensiones enmarañadas y caóticas: tienen límites internos y externos. Los internos refieren al aldeano la propiedad-alteridad doméstica. La propiedad es abstracción cuya expresión se concreta en los límites entre *fincas*; y a menudo el equívoco propiciado por la virtualidad de divisorias sugeridas por *marcos* de piedra que apenas afloran por entre los helechos, es activado por uno de los extremeros para aprovecharse de unos pinos liminares o de un roquedo susceptible de jugosas rentas por su explotación cantera; o por el otro para reclamar por una presunta trasgresión del vecino. El conflicto está servido, y puede en lo sucesivo discurrir por cauces jurídicos —con lo que escapa al control de los propios enfrentados y del entorno vecinal, con perjuicios—, o puede ser reconducido a través de los buenos oficios de un convecino de confianza.

Límites internos también eran los que definían *montes dos veciños* frente a propiedades particulares. Aquí, trasgresión moral y conflicto a menudo se suscitaban por las *poutadas* o *tomadas*: usurpaciones de porciones de territorio comunal iniciadas a menudo por pudientes que internaban la *estrema* ladera arriba, sugerían a los propietarios vecinos que les imitasen para retranquear en conjunto y así disimular el expolio, y por último componiéndoselas solapadamente —el que pudiese— para pasar a su titularidad esos *ferrados* en el Registro. Por eso el comunal actual es un monte “de alturas”: históricamente ha ido retrocediendo hacia los terrenos más agrestes y pobres desde el punto de vista edáfico.

Los límites externos de los *montes* emplazan y concretan una virtualidad tan decisiva como es la de la identidad-alteridad comunitaria, escindiendo gentilicios, derechos, proscripciones y prescripciones, y posibilitando, junto a la expresión verbal, el entramado deficiente que estructura el mismo paisaje en su magna dimensión colectiva (es decir, la bifurcación del “aquí” / “allí”; del “nosotros” / “vosotros” y el “nuestro” / “vuestro” / “de ellos”). Me refiero a las *estremas* de los *montes dos veciños*; entre los montes comunales de distintas feligresías. Estos límites transcurren por entre antiguas cruces insculpidas en rocas y marcos de piedra, y basculan sobre divisorias de aguas. Pero en diferentes momentos de la historia se internan en las inmediaciones de algún gran roquedal o alguna cantera, convirtiéndose su discurrir en manzana de la discordia que ha justificado conatos de enfrentamientos, choques y litigios entre comunidades parroquiales. Entonces, en algunos casos aún hoy recordados, ascendían partidas de hombres de una y otra feligresía para tratar de zanjar la disputa de cualquier modo satisfactorio para los propios intereses. El problema es que antaño no existían otros protocolos ritualizados que el enfrentamiento violento, o el tomar el territorio

mediante la política de los hechos consumados: *Hai anos subiron de aquí e de alí ó Faro por culpa da extrema do monte, pa botarlos afora da canteira, e estiveron a piques de pegarse con paus e pedras*. Asomándose activamente a esas fuentes y parámetros simbólico-morales de “lo entitario” que son las *estremas* montesinas, esta vez con prácticas agonísticas y referencias deícticas contundentemente físicas en su afirmación, las comunidades han venido consumando una de las vivencias más intensas y demostrativas de su consistencia entitaria. Sólo se les asemejan en su enérgico ardor, por efectuarse también en clave agonística, las *pelexas* a menudo suscitadas en las *festas* y que acababan en la *desfeita*.

Pero es llamativo –y significativo– el radical contraste estructural que presentan los altercados montesinos con las peleas festivas. Así, los emplazamientos (los silvestres límites externos de la parroquia, frente al *turreiro*, núcleo congregativo de la misma); las categorías de personas involucradas (respectivamente vecinos adultos, y jóvenes solteros); la frecuencia (los enfrentamientos por los montes eran históricamente excepcionales, mientras que las *pelexas* festivas casi constituían un aspecto instituido de la misma celebración); y los motivos (trazados definitorios de la propiedad de importantes aprovechamientos materiales en el primer caso, frente a la disputa por el baile y el cortejo de una *rapariga* de la parroquia festejante, en el segundo).

No obstante, desde esta neta dualidad estructural, algo asimila simbólico-moralmente mujeres y montes comunes, de igual modo que instiga la resolución sinérgica de generaciones de solteros y casados, y establece una ecuación entre núcleo y frontera que traza ese continuo espacial y político-moral que es el *territorio*. Ese algo es la idea de constituir entidad colectiva, “otreidad”, asiéndose a los deícticos “nosotros” y “nuestro” en el fárrago de la acción de disputa con esa entidad a la que se trata de desalojar rechazándola a las deixis “vosotros” y “vuestro”. Pero también es la perspectiva de que las posibilidades de existencia futura de la colectividad –y por tanto la permanencia, la afirmación de la existencia en el tiempo– se juegan en la decidida, efectiva e inexcusable acción en el presente, la *actualización*; o sea, dependen de la coherente convergencia entre la práctica y las principales narrativas e imágenes que críticamente sustentan ese “nosotros”, su gentilicio y topónimo, convirtiéndose en algo “puesto a parte” a salvo de la vulneración: límites y centros sagrados, juventud y reemplazo... mujeres y montes. Por ello, algo esencial que equipara a pugnas montesinas y festivas porque es el único modo de verificar esa *actualización*, es su carácter colectivamente ritualizado. Quizá tal ritualidad sea menos evidente en el caso de las primeras: pero también se han dado reiteradamente, en el seno de disputas por la propiedad convertidas a menudo en crónicas; su formalidad agonística responde en ambos casos a la lógica de la reciprocidad negativa; su ardor no termina de ocultar el decoro de la respuesta ante la dignidad colectiva ofendida; su modo de producirse, como en todo ritual, es ejecutivo; ambas formas conflictivas son precodificadas, pues en sus respectivos contextos “es lo que hay que hacer” sin que nadie invente, y así sucesivamente.

Pero existe otro límite del *monte* cuyo quebranto, especialmente conspicuo durante las últimas décadas, es percibido, ante todo por las generaciones de cierta edad, como una sorda, profunda y casi irreversible invasión, que suscita mucho menos ardor épico que la de las *estremas* interparroquiales, pero que resulta más insidiosa. Es la invasión de las *veigas*, *viñas* y *leiras* de labradío por el propio *monte*. Las zarzas y los helechos asaltan cientos de fincas que han dejado de trabajarse por el declinar de las fuerzas de los ancianos y el desinterés de los jóvenes. Es lo que se denomina *quedar a monte*. Las hierbas ocultan los vallados, y las silvas retrepan los muros domésticos: contemplamos cómo la semántica del monte, en la que antes resaltaban los sentidos de codiciada posesión, y signo de prosperidad y productividad, se torna compleja, contradictoria y ambivalente. El término refiere ahora degradación, vergonzante abandono, caos, incomunicación generacional, naufragio cultural. Frente a este envés simbólico-moral precipitado por la invasión del centro humano por la periferia bravía, los aldeanos reaccionan de diversos modos para sostener el frente del

orden habitacional humano: quien no cría ovejas para que éstas sometan *a dente* la desordenada exuberancia de hierbas, regala los pastos a uno de los raros vecinos que aún cría ganado, o se hace con cortadoras de hierba a disco, utilizándolas año a año en una labor más de jardinería del símbolo cultural doméstico que de procura del resultado productivo.

Por último, *Os do monte o a xente do monte*, una expresión con la que tradicionalmente se ha venido expresando el desden por modos de vida inmovilistas, o el tópico de la cerrazón de costumbres y vinculaciones de algunas casas o feligresías enteras, muestra también cómo el complejo, extenso y a menudo contradictorio campo semántico del *monte* a veces puede emplearse para expresar ideas y juicios de valor de carácter extremadamente negativo

Mouros, santos, castros y rutas. El monte relatado

De las innumerables afloraciones graníticas que se alzan en los montes comarcales, algunas más o menos conspicuas focalizaban hasta hace poco la memoria de *narraciones* tradicionalmente transmitidas y reelaboradas en las que el protagonismo de la acción corresponde a categorías de personajes como los *mouros* –también denominados *os antigos* y a veces *os romanos*–, las *encantarias*, los *encantos*, las *cobras* o culebras gigantescas, y en ocasiones a figuras humanas que les dan la réplica –por ejemplo, la del *cazador*–. En vísperas del cambio de milenio, apenas los mayores de cuarenta años recuerdan con cierto detalle estas narraciones, aunque a menudo decididamente empobrecidas, quizá por la ya mencionada pérdida de relevancia cultural de sus referencias y mensajes.

De los *mouros* o *antigos* se habla cuando se hace referencia a *as cousas vellas* del *aquí* aldeano, ofreciendo descripciones representativas del remoto pasado del territorio casi invariablemente circunscritas al de la parroquia del hablante –luego la memoria de las narrativas, así como las representaciones del *illo tempore* que las mismas comunican, se encuentran también sustancialmente troqueladas por ese insuperable ámbito socio-identitario y moral que es la feligresía–. De ellos se dice que fabricaron y usaron *pías* (buitreras intercomuni-



F. 4 Rostro esculpido, Tuy.

cadadas en lo alto de *penedos* montesinos; a veces petroglifos) y *bebedeiros* que utilizaban para recoger el agua y beber, además de *bodegas*, *mesas*, etc, que se identifican señalando ciertas formaciones rocosas. De este modo, estos colectivos personajes eran imaginados abocados a los mismos menesteres y recursos de la cotidianeidad que la humanidad actual. Pero la narrativa a ellos dedicada introduce ambivalencia. No sólo es ya que su humanidad se represente simultáneamente revestida de unos rasgos de marcada alteridad, como el carácter montaraz e incluso el troglodítico —en Entienza se dice que *eles vivían na Cova dos mouros, e era alí onde entraban ás rastras cando tiñan que protexerse*—; son considerados los antiguos pobladores del mismo territorio, pero no los antepasados: además, tiende a distanciarles, pues si les dota de estructuras sociales, necesidades y preocupaciones como la humanidad actual, lo hace en registro épico: en las alturas montaraces en las que invariablemente se les hace habitar, se encuentra la *silla do rei mouro*; presunto escaño bajo una laja situada en lo alto del Faro de Entienza, considerado trono desde el que el remoto monarca otearía sus posesiones.



F. 5 Silla do Rei mouro, Faro de Entienza.



F. 6 Espicho do Faro, Entienza.

Por ende, las inquietudes imputadas a las de estos personajes son de superior magnitud; guerreras y defensivas... heroicas, podemos decir. Así, de los *mouros* se decía en la parroquia de Entienza —señalando el anciano hablante a lo alto del monte Faro, que cierra el Poniente de la feligresía— que

vivían en lo alto de los montes, y cuando venía el enemigo se avisaban de un monte a otro; por ejemplo, avisaban desde el monte Santa Tecla [en La Guardia, a unos 34 kms de distancia Miño abajo] al de San Xulián [el monte Aloya, culminando sobre Tuy la sierra del Galiñeiro], y desde allí pasaban aviso aquí, al monte Faro de Entienza, y al Castelo [otro monte de Entienza, situado en su parte central, y sobre el que se alzó un castillo hoy desaparecido], y también al Faro de Portugal [gran monte situado al sur, al otro lado de la frontera]... Y así estaban preparados para cuando viniera el enemigo. Para pasarse el aviso encendían fachos en lo alto de los montes; nosotros llamamos fachos así, a los fuegos, a las hogueras. Por eso son Faros, porque desde ellos se avisaban.

Es un relato que por una vez supera el molde parroquial de tales narrativas, para ampliar el escenario de acción de estos esforzados protagonistas de la antigüedad local, y proporcionando así una “cartografía heroica” de la comarca miñota en su conjunto como una gran comunidad moral (proyección que se complementa y refrenda con narrativas religiosas que proponen una “cartografía sacra” de la comarca, como la de los *Sete irmáns*, que presentaré en su momento).

Permiten los *mouros* pensar, por tanto, un lejano pasado poblado por una humanidad “otra” aunque dotada de lógica cultural. Pero en otras narrativas el término muestra toda su problemática y equívoca complejidad; su más extensa ambigüedad, pues su sentido empleado va desplazándose hacia una referencia semántica notablemente distinta, inquietante y decididamente alejada de lo humano, contraponiéndose incluso a la lógica existencial de éste último orden. Son relatos acaso transmitidos de abuelos a nietos, acaso alusivos al origen de determinados elementos insólitos o excepcionales del paisaje forestal o fluvial. Pero en todos los casos, asociados a roquedos, puentes, castros o fortalezas, expresan un nivel semántico del término *mouros* diferente del anteriormente bosquejado, que le asocia poderes taumátúrgicos y titánicos, e incluso un equívoco identitario, misterioso, donde los personajes adquieren un peligroso carácter teratomórfico, proteico y numinoso...:

Yo me acuerdo que cuando éramos pequeños y llevábamos las ovejas a pastar, nos decían los vellos que allí, en la Poza da Fraga... hay dos penedos... uno redondo y grande que está encima del rego... pues decían que están huecos... Y decían que allí dentro hay mouros... o fantasmas o algo así. Y nosotros poníamos la oreja para escuchar, encima de los penedos... y se oían ruidos. Por debajo pasa el agua, e a lo mejor el ruido es del agua; pero teníamos miedo y escapábamos de allí. A lo mejor nos contaban eso para que no nos acercáramos.



F. 7 Poza da Fraga, Entienza, Penedos dos mouros.

Así también, del puente medieval de As Partidas, en la parroquia de Moreira, en Pontearreas, se dice que

Isa ponte construírona os mouros nunha so noite: ¡cunha noite chegoulles!

En otro relato, referente al llamado Penedo dos Mouros, situado en el monte Castelo de Entienza, se produce un entrelazado sintagmático de los *mouros* con otro carácter femenino, la *encantaria*, marcadamente misterico, ambiguo, peligroso, y que simboliza el riesgo existencial crítico, que puede conducir a la prosperidad o a la autonegación a quien lo afronta —*encanto* equivale a la petrificación existencial—:

Dicían os vellos que, antes, os mouros facían uns nós cunha corda. Estes nós significaban unhas palabras que facían que a corda se convertira nunca cobra grande; e a cobra gardaba o tesouro que estaba no Penedo dos Mouros. [...] Un día, un cazador que andaba a cazar por eses sitios ouviu un dulce canto. Entón, achegouse para alá, e mirou enriba do penedo unha criatura que era metade cobra e metade muller. Coma a parte de muller era moi goapa, o cazador namorouse dela; e ela contoulle que saía sempre ás doce do día e ás doce da noite, e que se quería casar con ela, tiña que matar a metade da cobra, para desfacerlo encanto. E logo, o cazador marchou... Volveu á hora que ela tiña que sair, e matouna. E de seguido, desfixouse o encanto, e a grande cobra convirtiouse nunha muller moi fermosa coa que casou o cazador. Despois o encanto, cando quedou desfeito, marchou pró fondo do mar. E moitos din que nise momento foi cando rachou o penedo [El Penedo dos Mouros era una gran roca agrietada, hasta que fue explotada por los canteros en la década de los 50].

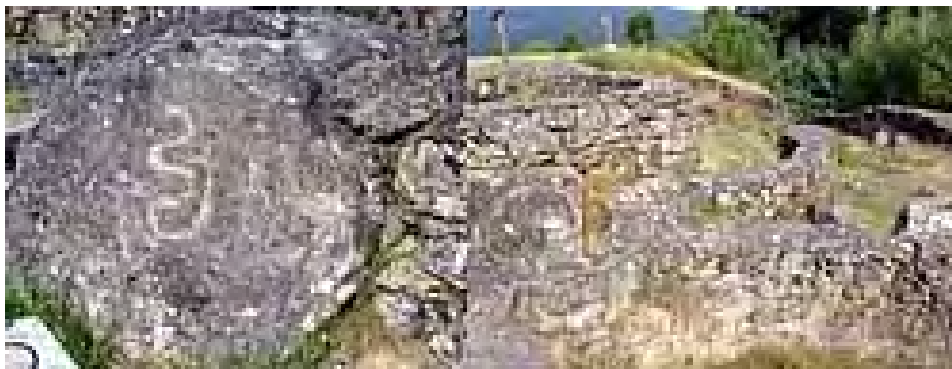


F. 8 Petroglifo con sinusoides, Entienza.



F. 9 Capitel. Mujer culebra.

la acción taumatúrgica de los *mouros*, y después es identificada con ellos llegado el caso (su sinónimo es *a moura*), y con la gran *cobra*, la serpiente –según se dice, distinguida por portar *cunchas na cabeça*– en la que se transforma y que a menudo se señala insculpida en afamados *penedos* de la comarca –así el de la capilla rupestre de la Asunción del Monte Castelo, en Salvaterra, o el del Castro de Troña en Ponteareas–. Es decir, todas estas figuras del imaginario tradicional ven en última instancia deslizarse sus especificidades semánticas hasta confundirse en un mismo plano referencial de lo a-humano (bien sea por proto, supra, o por inhumano y animal) que asocia a una sugerencia de evitación de sus emplazamientos –los *penedos*, castros montesinos, los puentes nocturnos–.



F. 10 Pedra da cobra y castro de Troña, Pías, Ponteareas.

De cualquier modo, vertiendo en el relato la acción de estos híbridos personajes, teratomórficos, titánicos, pero cuasi-humanos, y contraponiéndolos a los héroes humanos sobre –y es esencial– un bricolaje paisajístico montesino y rupestre que refiere –reiterando contextualmente los mismos atributos que dichos vestiglos expresan con sus inciertas y portentosas metamorfosis– lo aún caótico o no-formado; lo primigenio no cultivado y peligroso, la tradición permitía reflexionar sobre problemas axiales como el destino humano, y la necesidad de afrontarlo con valor, virtud, poder y autoridad protagonista. El riesgo es temible: exponerse puede abocar a la definitiva e infértil confusión y autonegación identitaria del hombre, y de lo humano frente a lo silvestre (el *encantamiento*, o bien puede conducir al *tesouro* o triunfo –el asentamiento de lo otrora errático, la culta domesticidad (*casamiento*), la disociación neta entre humano / no humano, masculino / femenino; la fecundación de lo infértil (el *penedo rachado*: *la muller casada*) y, en fin, la misma ordenación del cosmos (el *encanto* va al infierno –el *fondo del mar*– dejando la superficie terrena a la humanidad). Pero es un riesgo existencial general para todos, dado el modelo de humanidad, masculinidad y feminidad subyacente bajo tal planteamiento mitopoiético. Otras narraciones redundan sobre similar esquema, aunque no existe la clásica referencia al *illo tempore*: no hablan del cazador, sino que invitan precisamente al que escucha a la temible posibilidad de enfrentarse a la *cobra* desafiándole en tales emplazamientos mito-tópicos rupestres o ribereños.

No hay resquicio en este lugar para extendernos en tales tradiciones, pero sí cabe hacer mención de otra temática narrativa a menudo conexas, cuya referencia imaginaria no plantea una acción realizada *in illo tempore*, sino una permanente posibilidad de acción, un desafío más o menos expreso, eventualmente abierto a toda aquella persona con coraje que decida afrontar los grandes riesgos que menciona, y que previene una tajante bifurcación del destino. Estos relatos no evocan personajes sino *loci* prodigiosos, misteriosos e hipogeos: *minas de ouro e pólvora* en las que uno puede aventurarse a su propia discreción, o *túneles* que vinculan castros, fortalezas, catedrales –p. e. el castillo de Troña con el río Tea en Pon-

teareas; la catedral de Tuy con la fortaleza de Valença, bajo el Miño; el Castelo de Entienza con Portugal, o el llamado castro das Curuxeiras con el pazo de Picoña. Enclaves, en fin, que significan poder señorial, antigüedad permanente, espacio-trascendiendo el espacio, y tiempos más allá del tiempo. Lo interesante para esta exposición es que con tales itinerarios místéricos se diseña narrativamente una dimensión trascendente, oculta y simultánea de la existencia humana, con valor iniciático. Y lo hacen de nuevo recurriendo bricolísticamente al paisaje, escogiendo las elevaciones rupestres y las nobles construcciones; vinculando extremos tales como lo protohumano a la excelencia dentro de lo humano, lo ínfimo a lo supremo. Ciertamente es que el desafío del adentrarse en el itinerario del túnel es alegoría del enfrentamiento a las tremendas posibilidades del propio “paisaje interior” de la existencia personal. Pero es una alegoría desarrollada con pinceladas de concreciones que terminan por organizar también el paisaje externo; dotarle de sentidos cronotópicos y valores implícitos que le confieren una insospechada y densa trascendencia simbólico-moral. El paisaje tradicional –y fundamentalmente el montesino– era movido a atesorar y expresar de este modo planteamientos sobre el bien y el mal, la cosmogénesis, las jerarquías sociales, los valores, virtudes y debilidades prototípicas del hombre; y también de los arcaicos y decisivos cambios sobrevenidos en el proceso histórico desde la perspectiva local.



F. 11 Túnel bajo el convento de las Clarisas, Tuy.



F. 12 Pazo de Picoña, Salceda de Caselas.

Pero las tradiciones orales referidas al paisaje montesino no se agotan en los *mouros*, *túneles* y sus prodigios: con tanta o mayor profusión se transmitían relatos acerca de los santos y santas cuyas capillas se alzan en las elevaciones, y que han venido siendo unos focos de ascensión y celebración romera. Estos relatos añaden un matiz de sacralidad hierática a las elevaciones orográficas cuyo sentido, si por una parte se contrapone diametralmente al simbolismo de caos, híbrida indefinición y taumaturgia negativa de *mouros* y *encantos*, por otra parte comparte con el mismo su ubicación en la esfera de lo numinoso, lo místico, prodigioso... y crucial para la humanidad. El carácter sobrehumano de los santos queda puesto de manifiesto en los episodios de apariciones y desapariciones, enfermedades y curaciones prodigiosas que les atribuyen los relatos, corroborando así sus atributos de *abogados* mediadores frente a los trances y miserias de los mortales.

La ermita de la Ascensión en Entienza y en el monte Castelo; San Cibrán en Guláns; San Nomedio y La Virgen de la Franqueira en la sierra de Paradanta; Santa Marta de Ribarteme en Las Nieves; Santa María de la Cabeza en Portugal; San Julián en el monte Aloya; Santa Tecla sobre la Guardia, son sólo algunos de los más afamados santos montesinos miñotas. Y son evocados, y puestos en geográfica y antropomórfica relación en un relato conocido como *Os sete irmáns*, conocido por toda la comarca, y que de hecho traza y reitera verbalmente toda una cartografía sacra de la misma, complementaria y solidaria tanto con la “cartografía heroica” a la que antes me referí como a determinadas prácticas romeras, como el ascenso a San Cibrán, en la que varias parroquias concurrentes convergen con las imágenes de sus respectivos santos al templo de la cumbre, donde se saludan, reconocen y hermanan con la protocolaria ceremonia de *as venias*. El relato dice así:

Había sete irmáns que unha vez subiron enriba dos montes para mirarse e saudarse entre eles, os uns ós outros desde leixos. E os montes ós que subiron son onde agora hai capelas. Eran San Julián no Monte Aloya, San Confín en Portugal [...] Santa Tecla na Guardia, San Cibrán, San Antonio, que está nun coto en Couso, indo pra Gondomar; Santo Ouvia, que tamén está en Portugal, e San Nomedio. Iso contaban os vellos.

Otro relato tudense expresa un mensaje similar, pues refiere las saluciones que va dedicándose San Telmo, patrono tudense, con estos montaraces santos comarcales a medida que va descendiendo Miño abajo e internándose por sus principales afluentes, hasta su muerte en las inmediaciones de Tuy, aguas arriba del Louro.

En cualquiera de los dos casos, estas narrativas de hermanamientos contribuyen a generar el sentido de una formidable sacralización del cosmos socioterritorial: los santos –en movimiento antagónico respecto a los *mouros* ctónicos que en ellos radicaron– *ascienden* a los montes, y con su presencia en santuarios sacralizan las alturas, y desde ellas a todo el



F. 13 San Cibrán, Guláns, Pontearreas.

paisaje, otorgando especificidad distintiva a cada cima y a las comunidades de las feligresías donde se enclavan, pero también una mística unidad a todas las tierras miñotas, convertidas así en territorio moral. Es decir, con sus narrados ascensos y saluciones recíprocas, las figuras de los santos entretejen la trama de un paisaje plenamente moralizado incluso en su más indómita y salvaje periferia. Lo ganan plenamente para la humanidad. Sin embargo, los santos, aún en su más querida caracterización como *abogados* frente a los padecimientos y aflicciones humanas, son entendidos como entidades místicas, sobrehumanas y por tanto equívocas, sujetas a un tratamiento muy formalmente ritualizado para evitar la peligrosa profanación de su supremo *locus*. Requieren *cumplimientos* de *promesas*, participación en fatigosas ascensiones romeras y liturgias en lo alto de los montes. Demandan, en suma, la reiterada resacralización del cosmos paisajístico por parte de los colectivos humanos. Pero ésta va mucho más allá del mero acto de narrar: conlleva las prácticas celebrativas y ceremoniales romeras que esbozaré más adelante. El *monte*, parte fundamental del paisaje, no es únicamente uno de los ejes sobre los que descansa la representación modélica de cosmos tradicional, sino simultáneamente el taller y la arena donde tal cosmos se rehace, pero al mismo tiempo se ve contestado –si no impugnado– por modelos alternativos de orden que procurando su éxito en parte utilizan al primero, y en parte borran u obvian algunos de sus caracteres e ignoran algunas de sus interpretaciones, al proyectarse sobre el vasto palimpsesto de pinares, rocas y pistas.

Porque existe otra narrativa en torno al *monte* que ha ido cobrando progresiva fuerza durante el último cuarto de siglo, apoyada por las instituciones municipales, comarcales y provinciales, y generada por el concurso de “especialistas” procedentes de allende el marco local; aunque sin que pueda decirse que haya logrado una hegemonía plena sobre el imaginario tradicional que hemos visto, sí lo ha reorientado y transformado irreversiblemente, al haber instrumentalizado sus formas y simbolismos para sus propios propósitos, pero también al haber generado un cierto espacio de concordancia y de sinergia simbólica con el mismo. Me refiero a la narrativa que trata de crear y promover los valores y posibilidades turístico-patrimoniales de las sierras, espesuras y roquedales miñotas.

Desde finales de los años 80, se han venido promoviendo desde los diferentes municipios interesados, inspirándose en una fórmula generalizada y contando con el apoyo de las administraciones autonómicas y provinciales, una serie de *rutas* que transitan por las diversas sierras, roquedos, ruinas y fortalezas de la comarca, orientando hacia el reclamo turístico lo que presentan como singulares valores naturales, histórico-arqueológicos, etnográficos y paisajísticos; reinterpretando así los *montes* de la comarca, constelándolos de espacios y elementos protegidos, e incidiendo especialmente en puntos panorámicos, *penedos* afamados y tramos de bosque y peñascales que han quedado al margen de la explotación cantera y maderera. La existencia de estas rutas ha sido generada y publicitada fundamentalmente a través de dípticos promocionales, guías turísticas para el visitante, y –con decisión– a través de diversas páginas en internet.

Una de las principales rutas es la denominada “*Sendero das Greas*”, la más extensa de Galicia, que transcurre por tierras de la Mancomunidad del Área Intermunicipal de Vigo Su nombre se inspira en las manadas de *caballos* silvestres que, según los organizadores de la ruta,

[...] *constituyen un noble paradigma de la relación entre la tierra y el hombre. Los curros y rapas das bestas nos hablan de un vínculo histórico que se pierde en los tiempos, remontándose cuando menos a la edad de los grabados rupestres, que representan greas de caballos y hasta puede que jinetes o luchadores. Los caballos bravos son pues, un ejemplo vivo de la mezcla íntima entre la naturaleza y la cultura, una mezcla que es la esencia de los paisajes rurales por los que pasa el “Sendeiro das greas”.*

El trazado de este sendero, según sus promotores institucionales, “*propone amenas caminatas que nos llevan desde valles agrarios, hasta espacios forestales, desde picos y elevadas cimas, hasta costas rocosas y junqueras litorales*”.

En su promoción insisten una y otra vez en entrenzar un cierto imaginario de la naturaleza –que resalta ante todo los llamados “*parques naturales*”, los puntos panorámicos y los grandes roquedales de las cimas en su ciclópea estética– con un discurso que nos habla de los valores histórico-patrimoniales de ruinas y edificaciones –fundamentalmente pazos e iglesias, aunque también, molinos de agua, hórreos y castros– por los que transita esa “ruta” imaginada y cosificada, desdeñando en general la brutal evidencia de las ubicuas y predominantes manifestaciones de modernidad y de uso labriego o industrial cotidiano vertido sobre campos, lugares, vías de comunicación, o explotación canteril:

Son muy numerosos los atractivos medioambientales, atravesando parajes de gran belleza donde no faltan buenos ejemplos de arquitectura popular como los molinos de la Devesa, carballeira de Barragán, fraga y riberas de Couñago, foxo de lobos [antigua trampa para cazar estos animales], bosque de las riberas del río Borbén, el río Zamáns y los molinos de As Maquías, marismas del Miñor, la costa acantilada de Baiona, la fraga de Oliveira... Sin olvidarse de importantes construcciones que ayudan a interpretar la cultura de estas tierras, como el conjunto megalítico de Monte Penide y la mámoa del Rei, el castro de Chandebrito, el castillo de Soutomaior o edificios de singular factura como los pozos de Pegullal, Aballe y Picoña, en el municipio de Salceda de Caselas.

Se trata de una narrativa aprestada por especialistas foráneos, desde discursos doctos simplificados para fines divulgativos, que no renuncia a explotar el atractivo de los tópicos para su propósito de contribuir a esa interfaz turístico-patrimonial cuya clientela se compone de visitantes urbanos. Un discurso que evidencia su fundamentación en un horizonte de concepción de la historia, el entorno y los valores del monte radicalmente diverso respecto al local tradicional que ya vimos reflejado anteriormente. Por poner sólo un ejemplo, en referencia a los *penedos* no traen a colación los relatos de *mouros*; en los *castros* éstos son sustituidos por el mito de origen romántico-decimonónico de los *celtas*, al que aún se sigue recurriendo para caracterizar tópicamente la Galicia contemporánea desde un punto de vista divulgativo.

Como muestra de este discurso, y en referencia al tramo de la ruta que transcurre por Salceda de Caselas, extraigo unos pasajes donde se detienen en perfilar los *pazos* de este municipio, imaginando un paisaje casi propiamente señorial del territorio, en realidad poco acorde con el panorama actual:

El “Sendero de las Greas” nos demuestra que Salceda de Caselas es una tierra de Pazos, construcciones que combinaban su condición de casas residenciales y de placer con la centros de producción agrícola. La suave climatología y la fertilidad de estas tierras explican que desde hace 400 años varias familias de linaje aristocrático e hidalgo decidiesen levantar aquí sus casas. Las tierras fueron ocupadas de esta manera por estirpes tan nombradas en la época como los Troncoso de Lira, Sotomayor, Avelle o Correa. De esta época, que se remonta al siglo XVI y supone un testimonio del fin del feudalismo y la transformación experimentada por castillos y fortalezas medievales, conservamos pazos como el del Pegullal, el de Picoña, el de Avelle o el de Corisca. Superada la decadencia sufrida por los pazos gallegos en el siglo

XIX, hoy configuran un singular patrimonio cultural que va más allá de su valor histórico o arquitectónico.

Y en cuanto a la “orografía y paisajes”,

Se preservan los edificios, pero también sus jardines y su contorno agrícola y natural, en definitiva, el típico paisaje de pazos. En el paisaje de los montes situados entre los límites municipales de Salceda, Porriño y Ponteareas, destacan las enormes formas esféricas de las piedras graníticas que le dan nombre a la zona de los Penedos de San Cibrán.

Las rutas se han propagado rápidamente en los últimos tiempos, hasta el punto de que si bien tienden a proyectar su trazado más bien virtual en el territorio sobre un planteamiento comarcal –nunca, ya, parroquial–, no hay apenas municipio que en la actualidad no exhiba el discurrir de al menos una de ellas por su jurisdicción. Otras rutas afamadas dentro del área, son las llamadas *Ruta da Picaraña*, en términos de Ponteareas, *La Ruta do Galiñeiro*, en la sierra al sur de Vigo, y que domina el valle del Louro, o la *Ruta Aloya*, que transcurre por este monte, sobre la ciudad de Tuy.

De la primera se desataca La presencia constante de pinos y eucaliptos, la hermosura de sus sendas y estrechos caminos carreteros, o el hecho de que,

Desde el merendero situado delante del Campamento Juvenil se puede ascender hasta la ermita y cima del monte de A Picaraña o descender hacia Canedo, pasando por las Peñas del Equilibrio y de los Enamorados.

Para, desde A Picaraña divisar, en fin, “una amplia vista sobre las tierras de O Condado”. De la *Ruta Aloya*, se precisa que,

En la parte alta, ya cerca de la cumbre, existen restos de una muralla pertenecientes a un poblado celta. Desde el pico se domina un extenso panorama del sur de la provincia de Pontevedra.

Los *penedos* y *castros*-patrimonio y el protagonismo mítico de *los celtas* han sustituido, por tanto, a los *penedos* y *castros*– habitados por los *mouros*; la contemplación de los *montes* y *penedos* desde las cultas *veigas* parroquiales, propia del aldeano, se ha invertido en la contemplación de “amplios panoramas” comarcales por el ojo del senderista urbano. Si antaño los *mouros* y los *santos* vinculaban cimas de los montes comarcales, respectivamente con hogueras y con *saludos*, hoy las iniciativas turístico-patrimoniales tratan de hacerse con el discurso hegemónico acerca del paisaje y las cumbres, vinculando a éstas mediante trazados de *rutas*; pero no se trata del mismo territorio de la comarca tradicional: son nuevas comarcas que se han planificado e impuesto institucionalmente ex novo –como la del área metropolitana de Vigo–.

Pero es momento de que pasemos de las narrativas acerca del *monte* a las prácticas actuales sobre el paisaje del *monte*, dado que, como señalé al principio, el paisaje aldeano es sistema vivido también en tanto que *modelo* continuamente instrumentalizado *para* guiar la acción individual y colectiva.

Conflictos, romerías, banquetes y canteras. El monte practicado

El monte y sus elementos no solo es tema, argumento o contexto referido en narraciones, leyendas o en discursos patrimoniales vertidos en guías turísticas, sino, como el resto del

paisaje, *obra* en continuada ejecución, sometida permanentemente a reformas y remodelados en sus significados, utilidades y “tectónica cultural”. El tratar de emplazar en él ‘lo prístino’, ‘la naturaleza primordial’, lo arcaico apenas tocado –o incluso intacto– por la dinámica maquinaria de la modernidad, es un giro característico –aunque cada cuál, como hemos visto, a su diversa manera– tanto del imaginario aldeano tradicional como del patrimonialista-intervencionista de unas administraciones y expertos de formación y perspectiva cultural ciudadana. Porque ambas cosmovisiones contraponen al ámbito agrario, industrial y urbano, el espacio silvestre como paradigma de la periferia inmovilista y permanente; y también, como modelo de lo extremadamente ambivalente, arriesgado, pues significa riqueza y ruina, solidaridad comunitaria pero también pillaje ante lo escasamente vigilado; desorden y bravura indomeñable, amenazada pero a la vez amenazante; otreidad inhumana e inhumana pero también alteridad supramoral –según el caso– de ‘lo sagrado’ o de ‘la naturaleza a preservar’. Pero el *monte* es un proceso emplazado, territorializado, en permanente transformación; materia y perímetro de empresas y aprovechamientos económicos; arena de enfrentamientos y encuentros sociales; trama de intereses, estrategias y objetivos históricamente cambiantes.

1. Para ofrecer un escorzo de las acciones centradas *en* y *sobre* el monte, en tiempos de la sociedad aldeana labriega, cabe comenzar por recordar su ya mencionado carácter de ámbito de convocatoria de concurridas ocasiones de cooperación agrícola y comensalidad entre vecinos, con motivo de las *rozas de esquilmos*, para aprovechar la broza con que abonar las tierras; con el propósito del desbroce y labrado colectivo de parcelas temporales para sembrar centeno, con ese enorme arado que era el *besadoiro*, tirado por varias *xuntas de bois*; o con ocasión de las *colleitas* de castañas en los *soutos* de las tierras mas bajas. El monte se convertía, en esas ocasiones, en una prolongación de la regla práctica consuetudinaria de coronar el trabajo con la comensalidad, habitual en las *veigas* de labranza; de la individuación esforzada de los concurrentes, culminante en la unificación lúdico-hedonística del conjunto de comensales colaboradores. Ya señalé que, de este modo, del monte obtenían utilidades básicas dedicándole presencia y dedicaciones anuales mucho más exiguas y esporádicas que las intensivas verificadas en los labradíos de las tierras bajas. Por tanto, sólo de un modo muy limitado representaba el monte un ámbito laboral para el labriego.

2. Una relevancia capital, en contraste, cobraba este espacio liminal para *cortadores*, *serranchíns* y *canteiros*. Estos oficios, antaño satélites del universo campesino –como los bosques lo eran del labradío–, desarrollaban todo su quehacer en los *montes*, bien tronzando pinos con la *serra de aire*, bien desgajando y virando grandes *pastóns* de granito con el esfuerzo concertado de los compañeros de cuadrilla. La intensidad extractiva, puramente manual, y por tanto la impronta que dejaban hasta hace cuarenta años en el paisaje montesino, eran comparativamente mínimas respecto a lo que sucede a partir de finales de los años 70: el despliegue industrial y urbanístico del polo industrial de Vigo-Porriño y el desarrollo sin parangón de la demanda de madera y granito en el mercado lleva a serradores y canteros a competir entre sí en cuanto a capacidad extractiva y a control de las distintas gamas de vetas de piedra. Las tareas se mecanizan totalmente en apenas dos décadas, adoptando técnicas e instrumentales punteros y sofisticados (sierras mecánicas, compresores, retrocavadoras, grúas, hilos de diamante para cortar piedra, etc.). De este modo, *montes* particulares y vecinales ven densificar hasta lo irracional –desde el punto de vista silvícola– su carga de arbolado de crecimiento rápido –eucaliptos, y más tarde y en mucha menor medida, roble americano–; pero el efecto más conspicuo de este desarrollo industrial proyectado sobre el monte resulta la apertura de canteras de una amplia gama de tamaños y riquezas por todos los montes de la comarca; destacadamente allí donde se emplazan los grandes afloramientos rocosos –canteras de Atios, monte Faro– pero también donde se encuentran roquedales aislados. Los canteros sin concesiones propias, que frecuentemente trabajan como *destajistas* de otros, deben conformarse con prospectar y explotar con su exiguo instrumental incluso

las llamadas *bolas*, o pequeños *penedos* redondeados que se encuentran por todas partes, y que a menudo aunaban a un topónimo propio una narración o un *conto* de *mouros*. En la década de los ochenta y primeros noventa el proceso de explotación cuasi-salvaje de los montes parece imparable; las pálidas heridas abiertas en los peñascos, que vierten su sangre de arena *xabre*, amenguan materialmente los montes; los *penedos* que quedan pierden aquí y allá su titánica redondez para convertirse en muñones fósiles. Y los que se libran, presentan largas cicatrices de agujeros donde se han introducido *pinchotes* para buscar su *andar* y evaluar –desestimativamente– la calidad de su granito. Solo se han visto a salvo las peñas situadas en las alturas más inaccesibles y en las anfractuosidades del monte, allí donde tiranizan la maleza o la verticalidad; aunque la situación sigue vigente. La explotación canteril, las cuadrículas de las concesiones donde se permite el uso de explosivos, se han llevado por delante incluso asentamientos castreños o solares de antiguas fortalezas tiempo atrás catalogados por el patrimonio aunque apenas examinados (caso del monte Castelo o el Penedo das Caldeiriñas o Chan de Castros en Entienza, Penedo das Curuxeiras en san Jorge de Salceda, entre tantos otros ejemplos). En los últimos tiempos, únicamente las canteras de Atios en Porriño han tenido la iniciativa de proceder a una restauración edáfica de zonas ya explotadas; pero se trata de una decisión orientada desde unas directrices legales y desde una imagen conservacionista ecológica de origen y calado más bien extraños respecto a la concepción local aldeana de la explotación canteril.

Porque el intenso desarrollo de las canteras, con resultar un proceso que responde a una general industrialización de España, ha sido impulsada por iniciativa de canteros locales; ha prodigado empleo y colocaciones laborales a miles de jóvenes en todo el entorno del Baixo Miño y O Condado, hasta el punto de convertirse de oficio gremial en el eje abierto y multitudinario de la socialización laboral masculina en la comarca –en conjunción con la albañilería, los talleres de elaboración de los productos de la piedra y otras industrias auxiliares–. Dicho de otro modo: en la adaptación a la modernidad los hijos de los labriegos se han convertido unánimemente en canteros, albañiles, mecánicos, etc.; y los afloramientos rocosos son vistos hoy en día como fuentes de riqueza, avales de empleo y futuro en la comarca. Pero fundamentalmente, a través de su explotación canteril. Sin embargo, la población local percibe vívida y conscientemente su propia contradicción, ya que tal dinamismo económico devasta los cotos y *penedos* donde se ubicaban, a fuer de cronotopos, las referencias del heroico y grave pasado parroquial: expresiones como *as canteiras van cabar con tudo o monte*, o la de un anciano informante, que señalándome al monte Faro de Entienza señalaba que *A iste paso que van, as canteiras han de rasar todo o Faro en quinze anos*, no están exentas de desolación por un movimiento irresistible de invasión caótica de límites, simultáneo a la invasión de los labradíos por las *silvas*, pero por el que, esta vez y en sentido contrario, es el hombre quien con su maquinaria amenaza con acabar con *o monte*. Y un elemento constante del paisaje sonoro de la comarca durante las décadas de los ochenta y noventa, se encargaba de refrendar, amenazante, este horizonte de destrucción: los *tiros* o detonaciones que los canteros artilleros prodigaban aquí y allá para desprender *pastóns* y bloques de piedra de las bancadas. Retumbando, afirma la posibilidad de que *a xente nova* continúe radicada en la tierra a través de sus empleos; pero a condición de devorar desde las entrañas el paisaje de la misma tierra.

3. Sin embargo, llegados a este punto hay que describir otro frente de acción contemporánea, que trata de añadir asimismo su pauta y su grafía sobre el palimpsesto montaraz, forcejeando por contraponerlas, o en el mejor de los casos coordinándolas a la acción cantera, a base de imponerlas ahí donde encuentra que subsisten valores ecológicos, panorámicos, e histórico-monumentales. Es la acción impulsada por las iniciativas institucionales y privadas consecuentes con las narrativas turístico-patrimoniales sobre las *rotas* que acabo de describir. Y es que en consonancia con las evaluaciones de expertos y de la publicidad turística, pero entrando ya en el plano ejecutivo, las *rotas* han sido dotadas de una infraestructura

consistente en señalizaciones, centros de interpretación, áreas de descanso con bancos, mesas y fogones; a su alero, y reforzándose complementariamente, se ha desarrollado y consolidado asimismo toda una oferta hostelera consistente en casas de labranza rediseñadas hacia el turismo rural, hostales, restaurantes y asadores. Para todo ello, las administraciones y las comunidades parroquiales de montes han intervenido acotando determinadas cimas, roquedales y espacios forestales de significación congregativa tradicional para preservarlos definitivamente de la marejada extractiva y de caóticas iniciativas urbanísticas (así ocurre, por ejemplo con el grandioso Faro de Budiño, con la Serra do Galíñeiro; el Parque natural del Monte Aloya; *Penedos de Cans o El Pianista, Alto da Forca, Alto de San Cibrán, castillo de Sobroso, Penedo dos Namorados, castro de Troña y otros lugares entre Porriño, Salceda de Caselas y Ponteareas*)



F. 14 Castro de Troña, Pías, Ponteareas,

Lo que quizá resulte más significativo para el proceso sociocultural de las poblaciones locales, es que al rebufo de esta dinámica de preservación patrimonial y promoción turística de elementos del paisaje miñota, convertidos en “recursos” en un lenguaje institucional, que ha insistido con particular entusiasmo en la puesta en valor y preservación de las *rut*as montesinas, durante la última década los ayuntamientos y la Xunta de Galicia han intervenido “ajardinando” –podría decirse “urbanizando”– pequeñas y circunscritas porciones situadas en lo alto de tales montes. Se trata de lo que denominan “*parques forestales*”; emplazamientos singulares generalmente seleccionados, eso sí, en función de su tradicional significación en el entorno aldeano local, bien porque sean las explanadas alrededor de la capilla donde ascienden romerías, bien porque focalizasen tradiciones acerca de *penedos* y *mouros*, o bien porque constituyesen amenos lugares de reunión –para celebrar *muiñadas* o *magostos*, por ejemplo a la vera de un río o de unos *muiños* de agua–. Como muestra de la profusión que han tenido en los últimos tiempos los *parques*, en los 36 km² de Salceda de Caselas se han acondicionado el *Espicho do Faro*; *As Conforcadas*; *O Borralliño*; *Os Agoeiros*, *Penedo Redondo* y *Rubindos*, cada uno de ellos en su respectiva parroquia. Procurando, de una manera excepcional, sintonizar con el punto de vista local y los valores aldeanos tradicionalmente concentrados en esos sectores del territorio, tales intervenciones han resultado en general muy exitosas porque han alentado y revigorizado la utilización pública espontánea y participativa de los mismos, en diversas formas de reunión participativa que precisaré adelante. Fomentando la reinvención de tradiciones colectivas o la decidida actualización de las mismas según actuales planteamientos celebrativos, sociales y recreativos, tales *parques* son preservados por los ayuntamientos de la destrucción canteril y la construcción en su

recinto. Pero al tiempo se les dota de bancos, mesas y fogones de piedra, fuentes, estanques, rótulos explicativos, vallados de madera, zonas de aparcamiento, puntos de recogida de basuras y placas que tratan de perpetuar la memoria del prócer e institución que decidieron y financiaron la intervención: es decir, se remodelan estos venerables cronotopos, estos nodos simbólico-espaciales de la tradición transformándolos de arriba abajo, y dotándolos de un marchamo estético-organizativo decididamente extraño respecto al tradicional —donde el *monte*, la periferia bravía, no disponía de otros rudimentos de orden que las *estremas* entre propiedades, o acaso una pequeña capilla, ni otra estética que la majestuosa y titánica proporción de los *penedos* y que los relatos que descubrían los *mouros* habitándolos—. Quizá por eso no es contradictorio que aunque la frecuentación de los *parques* por la población sea asidua, sin embargo la conservación diligente y espontánea de tales elementos no sea la prevista por las autoridades: localmente no tiene un sentido prioritario.



Fs. 15 y 16 “Parque recreativo y forestal do Espicho do Faro”, Entienza.

Y es que el perfil estético de los *parques forestales* se basa en una mirada netamente, urbana, acerca de la naturaleza: una “naturaleza” domesticada, circunscrita, pulcramente exenta de *silvas* y *fentos*, donde todo tiene su lugar, función, oportunidad y lugar delimitados. Sin embargo, esta estética “jardinera” consonante con el urbanismo, la racionalidad civil y el imaginario del progreso, no deja de ser aceptada por los habitantes de la aldea que concurren a tales espacios recreativos, pues la actual perspectiva cultural de los aldeanos podría considerarse como “rurubana”, al haberse desarrollado desde una general experiencia vital que incluye el contacto cotidiano —directo y a través de los media— con los ámbitos ciudadanos y las ordenaciones de la realidad y el territorio que desde allí se propagan. Pero en conjunción con ello, lo más decisivo es que, como señalé, estas iniciativas institucionales, al haber escuchado a las asociaciones vecinales o a los concejales de cada parroquia, han acertado en seleccionar para preservar y acondicionar precisamente los ámbitos montaraces más significativos para cada comunidad aldeana, con lo que la acción institucional —mucho más que en el caso de las *rutás*, decididamente dirigidas al turista foráneo, pero sin significación real para la población en torno— ha sintonizado con las prácticas y simbología celebrativas tradicionales, generando una dinámica notablemente vigorosa de refuerzo mutuo y renovación de los actos de afirmación comunitaria y de identificación de las parroquias aldeanas consigo mismas y con su territorio.

4. El cuarto tipo de utilización del monte, quizá el más relevante y trascendente desde el punto de vista cultural, es que involucra a las poblaciones locales en actividades celebrativas, ceremoniales y de esparcimiento que implican el ascenso y la participación colectiva. Son estos actos extraordinarios, pero no excepcionales, los que condensan y comunican ejecutivamente toda serie de inversiones estructurales, desarrollándose en una significativa

contradicción con respecto a las connotaciones de las narrativas tradicionales, que perfilan al monte como un espacio marcadamente “otro”, poblado bien por *mouros*, bien por *santos*, o bien por animales silvestres, pero no por los humanos –en el pasado reciente, todavía se autodenominaba en genérico la humanidad local como *os cristians* –generalmente en contraposición a las bestias, aunque según el momento discursivo, también frente a *os mouros*–. Unas narrativas que emplazaban en las alturas asimismo, el remoto pasado, lo *vello* local.

Antiguamente se ascendía a los montes, a determinados cotos, altos y *penedos*, excepcionalmente para disputar con alguna feligresía vecina cuando existían diferencias acerca del trazado de la *estrema*, como ya señalé más arriba. Es interesante que retengamos en la mente este uso agonístico del *monte*, por lo que más adelante voy a interpretar. Y ante todo, con regularidad y asistencia masiva, se remontaban las pistas de los *montes* en ocasión de romerías locales, como San Xulián en el monte Aloya de Tuy, La Asunción en Entienza, San Cibrán en Guláns, Santa Marta de Ribarteme en As Neves, Santa María de la Cabeza, la conocida romería de Santa Tecla en La Guardia, y otras muchas más. En algunas de estas romerías ascienden simultáneamente, durante la mañana del *día propio* varias comitivas parroquiales –hasta siete en la Asunción, y nueve en San Cibrán– encabezadas por las imágenes de sus santos y realizando en determinados puntos del trayecto *saudos* ceremoniales, mientras –antaño– soltaban pirotecnia, a lejanas ermitas de montes de la comarca. La víspera previa han subido jóvenes de distintas feligresías para pasar la noche festivamente al amparo de los *penedos*. El caso es que llegadas arriba las comitivas, y siguiendo un protocolo jerarquizado por el que el santo anfitrión *abre a porta* de la capilla y recibe a los restantes según una prelación –por ejemplo, San Cibrán primero recibe a los santos de la Picoña; y sólo a continuación a Santa Lucía de Goián–, los séquitos anfitrión y huéspedes ejecutan la ceremonia de *as venias* o inclinaciones de reconocimiento mutuo entre santos, cruces y penedones, con unión posterior en un único cortejo que penetra en el templo. Tras la misa mayor conjunta, todos los asistentes se reparten entre los *postos* de bebidas o pulpo, las mesas y consumen sus comidas en un tranquilo y alegre ágape universal amenizado por los *gaiteiros* –hoy en día se prohíbe tanto la suelta de pirotecnia en el monte como el encender hogueras para los churrascos, en una manifestación más de la intervención proteccionista institucional sobre el espacio forestal–. Ya a la tarde se repite la ceremonia de las *venias*, esta vez como despedida, y cada comunidad desciende de regreso a su parroquia respectiva.



F. 17 Ascenso romero, San Cibrán.



F. 18 “Venias” de Picoña y Guláns, San Cibrán.

Pero los aldeanos se elevan también, hoy como ayer, a las alturas cuando los miembros de una *peña* domiciliada en alguna taberna local –y que se constituye generalmente por *veciños* habitantes de los *barrios* en torno del negocio– deciden celebrar *comidas* o banquetes colectivos dilatando comida y cena con la velada, y las libaciones con los cantos. Siguiendo análogo patrón, los recientemente instituidos *Días del comunero* congregan a todo vecino de la parroquia que quiera acudir –ahora satisfaciendo una pequeña cuota– para celebrar sustanciosas y multitudinarias comidas montesinas mientras la juventud se encarama a los *penedos*; o sencillamente se celebran espontáneas reuniones de grupos de amigos para disfrutar de *churrascos* y de tranquilidad al aire libre durante el fin de semana. En este sentido, la reciente ordenación de esas ágoras montesinas como *parques naturales* ha contribuido decididamente a relanzar tales prácticas facilitándolas y dotándolas de un contexto estéticamente aceptado; y a convertirlas en un ejemplo de modernización de las tradiciones.

Pues bien, este síndrome de celebraciones montesinas, como dije más arriba, efectúa toda una serie de inversiones estructurales que contradicen los *implicata* de las narrativas tradicionales acerca del monte, y que contrarían las prácticas habituales de la vida cotidiana en las tierras bajas habitadas:

- La anónima periferia (el monte) se torna célebre centro de convivencia e interacción vecinal.
- El segundo plano pasa a ser primero. En cualquiera de las acepciones semánticas –incluida la moral– que pueda metaforizar este binomio pictórico.
- Lo arriesgado y temible se convierte en familiar y acogedor.
- La vivencia de la unidad comunitaria –y de la *comunitas* universal– que habitualmente se predica como desideratum moral de la cotidianeidad de las poblaciones, sólo se hace efectiva en lo alto del terreno silvestre, amoral.

Pero ante todo, la inversión de la estructura del paisaje transforma los cronotopos del remoto *illo tempore* en *loci* de acronotopía: los roquedales, capillas, cotos arbolados experimentan al ser poblados un año tras otro por la entusiástica y activa presencia multitudinaria de la humanidad local un solapamiento de tiempos que deviene en una temporalidad única y sin límites; que anula o remite a un segundo plano de menor significación el fluir de la historia, los contrastes entre humanidades, épocas y generaciones.



F. 19 Síntesis de comitivas parroquiales en el monte.

Y es más, con el ascenso a los montes tras sus santos, habitando en comunidad vecinal los *penedos* que en colectivo habitaron *os mouros*, aprovechando los jóvenes la noche forestal para dar rienda suelta a su voluntad; e incluso asimilándose convivencialmente con esas comunidades vecinas con las que en el pasado se contraponían en épicas disputas por las *estremas*, los aldeanos “se encantan” a sí mismos; desdibujan los perfiles de su ethos habitual y desactivan los recursos y resortes de identificación moral. Eclipsan su estructura y se autoconvierten y autoperciben como personajes anómalos, equívocos. Así, aunque contrapongan su mortal humanidad a la santidad de los santos, ¡se transfiguran activamente en sus propios santos!, pues hacen lo mismo que según las narraciones hicieron estos últimos al subir a sus respectivas capillas. Pero es que a la par se convierten metafóricamente en los propios *mouros*, mediante la alegoría actuada de la habitación rupestre comunitaria y comensal, la lúdrica nocturnidad silvestre y los estruendos de los cohetes con que se anuncian las comitivas unas a otras. Si los *mouros* resultan en muchos aspectos de su semántica simbólica antítesis extremas –y negativas en su taumaturgia– de los *santos*, la colectividad aldeana en romería o en banquete vecinal sintetiza y concilia en sí misma ambos polos de lo moral /inmoral. Quizá la normalidad moral consista en estar situado en algún punto equidistante dentro el espectro abierto entre *santos* y *mouros*, pero en romerías y banquetes la comunidad estira ritualmente sus brazos hasta ceñir imaginariamente ambos polos simbólicos. Y al conseguir esta doble identificación con ambos referentes de la oposición identitaria en el aquí y ahora de la cima, la historicidad se anula, pues se produce una virtual continuidad temporal al perderse la referencialidad del entonces, el siempre y el ahora, significada en la oposición entre *os mouros*, los *santos* y la humanidad contemporánea, respectivamente. Y además, se produce una unificación deíctica cuando tras las *venias* se abre una tregua para la contraposición entre el “nosotros” y el “vosotros” parroquiales, y entonces en la cumbre campea un único “nosotros” que a todos abarca. Es decir, el “encantamiento” también consiste en diluir los límites externos ocupando un umbral participativo con las otras parroquias de la romería y el ágape comensal.



F. 20 Santos, penedos y comunidades.



F. 21 Comensalidad romera.

Por eso propuse al principio que sondeando, mediante participaciones ritualizadas, las posibilidades de “ser” más allá de los límites internos y externos de las clasificaciones y esquemas axiológicos establecidos, los aldeanos logran imaginar desde la vívida experiencia de lo sensorial –es decir, de la plena inmersión corporal participativa– el sorprendente relieve multidimensional y las formas inusitadas y a menudo paradójicas que pueden alcanzar la identidad y los valores, poniendo de manifiesto incluso los ángulos ocultos, externos o potenciales de los mismos.

Parece posible inferir de todo ello, para acabar, que la cosmovisión y ethos cultural de las comarcas miñotas exhortan a que para ser *cristián* y hombre contemporáneo también haya que experimentarse *mouro* y *antigo*; para ser mortal haya que entrever la santidad, cargando con ella; para ser “nosotros” haya que fundirse en “ellos”. Y para bajar y ser *aldea* haya, con certeza, que subir al monte y otear, así, el paisaje...

